

Affektivitás a kora újkori filozófiában

Boros Gábor – Szalai Judit – Tóth Olivér István (szerk.)

The Concept of Affectivity in Early Modern Philosophy.

Budapest, ELTE Eötvös Kiadó. 2017. 293 oldal

Az utóbbi évtizedekben az affektivitás a filozófia legkülönbözőbb területeinek vált kutatói fókuszpontjává, s időközben más tudományokkal is kialakultak az interdiszciplináris együttműködés módozatai. Az érzelemfilozófia iránt érdeklődőknek ezúttal a Kora Újkori Filozófiatörténeti Műhely 2017 őszén megjelent legújabb kötetét szeretném a figyelmébe ajánlani, amelyet Boros Gábor, Szalai Judit és Tóth Olivér István szerkesztettek.

Les cinq sens et les quatre éléments, magyarra fordítva: *Az öt érzék és a négy elem* a címe a borítót ihlető 1627-es francia barokk csendéletnek. Jacques Linard festményének témája, az érzékek és elemek allegorikus ábrázolása, mely Descartes és Spinoza idején élte virágkorát, rendkívül jól kifejezi a kötetben megjelenő korszakot. A 17. században még nem létezett mai értelemben vett realista és naturalista ábrázolás, ezért a kép műfaji sajátosságainak eszközével: a *vanitas* (memento mori) és *quodlibet* (tetszés szerinti elrendezést adó) motívumokkal (a tér megnyitására és a fényképszerű dokumentálásra használt *trompe l'oeil* hatással együtt) a valóság (méltóságot, ritkább esetben humort, ironiát sugárzó) ábrázolása nem egyéb, mint a művészet által megjelenített szimbólum.

A borítóképen látható színes virágcsokor, reneszánsz lant, nyitott kotta, gránátalma, tükrök, kártyalapok, pénzérmék, madártoll látványa felidézi mind az öt érzéket (a látás, hallás, tapintás, ízlés, szaglás érzékét), alapvető mondanivalója mégis túlmutat az anyagszerűség érzékeltetésén. A hétköznapi létből vett tárgyak megjelenítésének erkölcsi alapelvekre visszautaló jellege, egész pontosan morálteológiai üzenete van. A léleknek is szól, de az, ami az ábrázolton túlmutat, csak az érzelmeinken keresztül válik hozzáférhetővé. A képpel szemben az affektivitás megértésünk végbemenésének módja, megérteni ugyanis annyi, mint bevonódni a kép világába, érintettnek lenni, amit a hermeneutika nyelvén Gadamer a 20. században például a játék fenomenjén keresztül ír le a művészetek vonatkozásában.

Nem szeretnék hosszan elidőzni a borítóképnél, azért emeltem ki a kötet számára kulcsként, mert nem elszigetelt festészeti jelenségről van szó, hanem olyasmiről, ami a 17. században reprezentatív. Az érzékek, érzékszervi tapasztalatok önmagán túlmutató ábrázolása nem csupán a festészetben kerül előtérbe, hanem a filozófiai gondolkodás is fokozott érdeklődést mutat a fiziológiai kérdések, ezzel együtt a test

* A recenzió megírását a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Hivatal – NKFIH PD 121045 számú pályázata támogatta.

és lélek egymásra hatásának problémái iránt, összességében az iránt, amit ezen összefüggés keresztmetszetében elsőként Descartes *A lélek szenvedélyeiben* (1649) *passionnak*, Spinoza az *Etikában* (1675) *affectionnak* és Pascal a *Gondolatokban* (1670) *sentiment*-nek nevezett. Annak felismeréséről van szó, hogy számos más filozófiai kérdés, többek között a racionalitással, a tudással és az erkölcsiséggel kapcsolatos problémák megválaszolása sem lehetséges az affektív dimenzió megértése nélkül.

A kora újkorban az affektusok természetesen még nem azonosak a ma ismert emberi érzelmekkel, Spinoza sem tett egyenlőségjelet közöttük. Világviszonyunk elemi szinten jelentkező affektív jellegét nehéz volna egyetlen fogalommal lefordítani. Mindvégig megőrizte a maga nem teljesen körvonalazható jelentéstartományát. Szemantikai sokszínűsége magában foglalja az affektus, hangulat, hangoltság, rezonancia, szenzibilitás, érzet, érzés, érzelem, emóció, rezdülés, kedély, szenvedély, hatás és hatáselszenvedés, átélés, szimpátia mozzanatait, s talán őrzi azt az átfogó fenoménmezőt is, hogy csak az nyílik meg számunkra a világon, aminek a létünkben affektivitása van, kapcsolódni, megérteni vagy akár megismerni másként aligha tudunk. E gazdag kontextus elegendő tágasságot biztosít a fogalom egészen különböző összefüggésekben való használatához, s oly sokféleképpen bejárhatók az utak, hogy igen sok múlik azon, mi válik releváns szemponttá. E tekintetben a kötet szerkesztői részéről kitűnő választás volt az affektivitást olyan interpretációs keretnek tekinteni, amely lehetővé teszi a kora újkorra jellemző hagyományos sztereotípiák árnyalását vagy leépítését, különösen a „racionalizmus” és „empirizmus” közötti distinkció tarthatatlanságának új módon való bemutatásával.

Ennek is köszönhető, hogy nem egyszerűen a kötet előzményét jelentő (2016.

október 14–15-én az első, *Budapest Seminar in Early Modern Philosophy* címmel megrendezett) angol nyelvű műhelykonferencia anyagait olvashatjuk, hanem olyan (referált) szakkönyv született, amely az affektivitás tengelyén új perspektívából világítja meg a kora újkori filozófia 1600 és 1781 közötti időszakát, s ezzel jelzi, hogy mennyire gazdag e kérdéskör tematizálása a 17–18. századi gondolkodásban. A cél mégsem e központi fogalom történeti-szisztematikus áttekintése volt, mivel nemzetközi viszonylatban e téren már léteznek áttekintő összegzések,¹ s az elmúlt évtizedben kiterjedt hazai kutatások is folytak a Boros Gáborhoz tartozó kutatócsoport műhelyeiben.² A tizenhét szerzőt összekötő cél ezúttal nem egyszerűen feltérképezni az affektivitásról folytatott kora újkori diszkussziókat, hanem prospektív nézőpontot nyitni különböző jelenkori tradíciók között, megjelenítve a témában rejlő kihívásokat és lehetőségeket, a bennük kibontakozó új perspektívákat is. Módszertanilag az analitikus filozófia és fenomenológia eszköztára mellett a kötet egyéni színezetét az adja, hogy nem hiányzik az érvelésből a középkori filozófiából eredő kifinomult logikai apparátusok alkalmazása, ill. a kora újkori természettudományos művek figyelembevétele sem. A tárgyalt gondolkodók között található a neo-sztoi-

¹ Lásd pl. Catherine Newmark: *Passion – Affekt – Gefühl. Philosophische Theorien der Emotionen zwischen Aristoteles und Kant*. Hamburg, Meiner. 2008; Peter Goldie (szerk.) *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*. Oxford, Oxford University Press. 2010.

² Lásd Boros Gábor: *A szeretet/szerelem filozófiája. Szisztematikus-történeti tanulmányok*. Budapest, ELTE Eötvös Kiadó. 2014; Szalai Judit: *Kortárs angolszász érzelmszisztematika*. Budapest, L'Harmattan. 2013; Boros Gábor – Szalai Judit (szerk.) *Az érzelmek filozófiája. Szisztematikus-történeti tanulmányok*. Budapest, L'Harmattan. 2011.

kus Justus Lipsius, a 17. századból Descartes, Pascal, Spinoza, a 18. századból Berkeley, Hume, Rousseau. Nagyobb tematikai egységek három súlypont körül is körvonalazódnak, összességében mégis kiemelhetők a kötet egészét látenszen struktúrázó Spinoza-tanulmányok, melyek egysége tekinthető akár kulcsfejezetnek. Ezt készíti elő egy Descartes-blokk, végül követi egy 18. századi kitekintés a francia-angolszász gondolkodás nagy érzelmeofilozófiai témáira.

A bevezető blokk a reneszánsz idején újjáéledő sztoicizmussal kezdődik. A neo-sztoikus Justus Lipsius (1547–1606) saját műveiben azzal a céllal dolgozta ki a sztoicizmus keresztény interpretációját, hogy egy új szekuláris – a keresztény erkölcsiséget kiegészítő – etika megalapozásával a korszak vallásháborúi idején is átsegítse az embereket életük összeomlással fenyegető nehezebb időszakain. Smrcz Ádám – Charles Taylor *A Secural Age* című könyvével dialógusban – érvel amellett, hogy a kálvinizmus érzelmeofilozófiai nézőpontból releváns részéhez, a megacélozott szív toposzához Lipsius is ragaszkodott, s ez ellentéte az érzelmentesség sztoikus erényének. Lipsius számára a lélek állhatatossága (*constantia*) nem azonos a sztoikus *apatheia*-val, hanem a kálvini spirituális boldogság (*gaudium spirituale*) állapotához kapcsolódik. Az állhatatosság erényének átdolgozott változatához, melyet a test–lélek dualizmusa tesz lehetővé, a megoldást a természetes és nem-természetes érzelmek megkülönböztetése jelenti, ez alapján Lipsius számára a keresztény hit és a sztoikus erény között nincs konfliktus.

Az egyházszakadást követően még a 17. századra is hatással volt a reformáció okozta krízis, a teológiai viták folytatódtak. E kérdéshez kapcsolódva két tanulmány Descartes *Elmélkedései* alapján világítja meg a hétköznapi túlmutató „metafizikai” bizonyosság és a kétely összefüggésé-

ben az affektivitás jelentőségét. Maximilian Kiener a karteziánus kör problémáján keresztül veszi szemügyre a bizonyosság rendje körüli nehézségeket, melyre elsőként a negyedik ellenvetés-sorozat szerzője, Antoine Arnauld figyelt fel. Érvelése szerint a cirkularitás-vád kiküszöbölésénél nehezebb kérdés, hogyan gondolható újra az affektivitás megismerésben játszott szerepe, amennyiben a gondolkodás szituatív, pillanatnyi jellegét komolyan vesszük. Descartes számára a megismerés alapegysége az instanciális megismerési aktus, az intuíció: a *clara et distincta* belátás viszont csak abban a pillanatban jelent elegendő evidencia-kritériumot önmagában, amikor felfogom. A világgal kapcsolatos végső állásfoglalásainkhoz vagy azok megváltoztatásához a belátás pillanatnyi felvillanásai nem elegendőek, alulmaradnak a megszo-kás (az érzéki tapasztalatokhoz kötődő bizonyosság) hatalmával szemben. Elménknek a gondolkodás kiterjesztéséhez (avagy a tudás habituális jellegének kialakításához) az emlékezet (és a képzelet) segítségére is szüksége van. Kiener kiemeli, hogy épp ezen a ponton fontos vitába szállni a descartes-i bizonyosság-fogalom pszichológiai interpretációival, ahol az affektivitás ereje kerül előtérbe. Jan Forsman ellenkező irányból közelítve a kétely okának affektivitását vizsgálja az *Elmélkedésekben*, különösen az ítéletek (hiteink és kéte-lyeink) felfüggesztésével összefüggésben. Amellett érvel, hogy Descartes indirekt doxatikus voluntarista (más szóval inkább *kompatibilista*, mint libertariánus) volt a szabadság tekintetében. Forsman úgy fogalmaz, hogy az akarat „szabadság érzése” az evidenciák affektív erejében nyilvánul meg (39). Értelmezése szerint egy szituációban bárhogy dönthetnek (az akarat indifferens), de a belátásoknak ellenállhatatlan affektív ereje van. Az ellenállhatatlan kényszerítő erő és az akarat szabadság *összhangja* kerül előtérbe, melyet a memó-

ria-argumentum támogat. Forsman szerint Descartes is amellet érvelt Gassendi ellenvetésével szemben és Clerselier-nek küldött levelében, hogy az ítéletek függesztése (mentálisan) épp azért nehéz, mert nem pusztán akarati aktus, hanem pillanatnyi-intuitív belátáshoz kötődik, így ahhoz, hogy tartós legyen, szükségem van az emlékezetemre is. A kétely okának affektivitását az emlékezet segít megőrizni.

Az emlékezetnek a megismerés kiterjesztésében játszott pozitív szerepe mellett Descartes viszonya a képzelőerőhöz sokkal ambivalensebb. Hanna Vandenburgsche annak jelentőségét mutatja be, hogy amikor Descartes és Pascal megkülönbözteti egymástól az imaginatív és az intellektuális szeretetet, akkor figyelmeztetnek az emberi szeretet és képzelet összefonódásának veszélyeire, immoralis következményeire. Noha a képzelet eltérő szerepet játszik, mindkét gondolkodónál összekapcsolódik a korrupt önszeretettel mint birtokló szeretettel, s az ebből eredő torz önképpel. A tanulmány legnagyobb erőnye, hogy szeretet és képzelet viszonyának descartes-i és pascali leírásán keresztül tisztázza, miért játszik pozitív szerepet a képzelet Isten intellektuális szereteténél, illetve mennyiben függ össze a szeretettel a másik ember megbecsülése. Végül Szalai Judit tanulmányában a test és lélek egymásra hatásának értelemfilozófiai vonatkozásai kerülnek előtérbe, amelyek az Erzsébet hercegnőhöz írott kései levelei alapján Descartes-nak a pszichoszomatikus orvoslásról vallott nézeteibe engednek betekintést. Szalai az életmű kontinuitása mellett érvel, amikor bemutatja, hogy Descartes a mechanikus orvoslást bírálva példákon keresztül szemlélteti, mentális állapotunk miként hat a fizikai egészségünkre (80). Azzal, hogy a lélek gyógyítása nagyobb szerepet kap, mint a testé, Descartes nem változtatta meg a korábbi nézőpontját, csak más aspektusából (a gya-

korlati problémák oldaláról) jelenítette azt meg. Szalai érvelése rendkívül meggyőző, s kérdésessé teszi, vajon a descartes-i gondolkodás következményének tekinthető-e, ha a nyugati orvoslás elszakította egymástól a lélek és a test betegségeit. Ezzel együtt fontos hangsúlyt kap az a történeti kontextus, hogy Descartes saját tézise hogyan épít a hellenizmus kori, elsősorban sztoikus szerzők tanaira, s közben hogyan ágyazódik be a 17. századi medicina praxisába, s fejlődik tovább az első és második generációs karteziánus szerzőknél.

A kötet filozófiatörténeti súlypontját alkotó Spinoza-rész nyolc tanulmánya közül az első (Davide Monaco) új megközelítést nyújtja egy régi tomista-scotista hagyományból eredő s a 17. században még népszerű problémának, a *formális és objektív realitás* különbségének, amely Spinozánál döntő szerepet játszott az *Etika* parallelizmus- vagy identitás-tana kidolgozásában (90). Spinoza szerint az elme és a test (a mentális és fizikai, idea és tárgy) ugyanazon valóság két különböző, egymásra visszavezethetetlen aspektusa. E distinkció a szerzőt nem önmagában érdekli, hanem egy metafizikai vízió háttere előtt, melyet visszavezet Descartes-on és Suárezen keresztül Platón *Timaiosz*-ának világképéig (a démiurgosz-sémáig), s összegzi e mítosz keresztény metafizikába való beépülésének folyamatát. A distinkció újraértelmezésének tétje olyan teológiai vonatkozású kérdések tisztázásában rejlik, mint például a démiurgosz-séma eltörlése. Monaco amellet érvel, hogy Spinoza nézőpontja nem redukálható sem a descartes-i, sem a suárezi felfogásra, mivel Spinozát jobban érdekelt a formális realitás, mint az objektív, s ezért ennek értelemszerűen más lesz a funkciója az *Etika* architektonikája szempontjából is, mint az elődöknél, mivel nem Isten létének bizonyításában alkalmazza, hanem Isten elméje (az isteni értelem kimeríthetetlen hatóképessége,

a *potentia*) szempontjából, valamint e kiindulópontnak végső soron a következményei érdeklik: a véges és végtelen elmében rejlő közös (95 sk.).

Ennek a hatóképességnek a végesben megvalósuló része idézi elő a *conatus*-t, azt, hogy létünkben megmaradni törekszünk. Spinoza e *conatus*-tanának az *Etika* számára levonható konzekvenciáit két tanulmány is tárgyalja. Filip Buyse Spinoza 32. levelét értelmezi, melyet 1665. november 20-án Henry Oldenburgnak, a Royal Society első titkárának küldött. E levél a vérkeringés példáján szemlélteti a természet részeinek (a véges testeknek) az összhangját az egésszel, és a részek közötti koherenciát (összetartozást). Buyse amellett érvel, hogy a koherencia-argumentum korábbi mechanikai modelljét felváltani látszik egy nem mechanikai szemléletmód, s ebben az ingaóra szinkronizációjának Huygens általi felfedezése inspirálta Spinozát. Amikor Huygens felfedezte, hogy két ingaóra egymással szinkronban kezd el járni, e rejtély okát kezdetben „szimpátiának” nevezte, majd mechanikus *kapcsolatnak* (magnetikus hatás) tulajdonította. Ha azonban a szinkronizáció az észlelhetetlen, de valós interferenciából eredő rezgés ritmusának a kiegyenlítődése, akkor analógiát mutat a rezonancia törvényével. Buyse amellett érvel, hogy a rezonancia frekvencia (rezgés-szint) révén keletkező romboló vagy építő hatás, ezzel szemben a szinkronizáció a valóságban az egyensúlyt teremti meg. Azt vizsgálja, hogy a szinkronicitás megfelel Spinoza koherencia-felfogásának, ahol az óra morálteológiai metafora (mint pl. Da Vinci, Kepler, Descartes, Malebranche, Leibniz számára), s jelentősége van annak, hogy Spinoza anticipálta Huygens 1673-as inga-„törvény”-ét. Deleuze nyomán arra is rávilágít, hogy az inga által reprezentált mozgásforma jelképezi, hogy minden testnek van egy saját rezgése, ami individualitásának lényegét alkot-

ja. Spinoza *Etikájának* reflexív affekciói (például a dicsőség, szegény, önbecsülés, megbánás) olyan affekciók, amelyek révén tudatában vagyunk önmagunknak. Ezek közül Keith Green középpontba állítva az önszeretetet és az öngyűlöletet, egy ezekből eredő problémával: az externalitás és internalitás kérdésével foglalkozik. A filológiai inkonzisztenciák hátterében Green szerint filozófiai probléma áll: Spinoza nem különíti el világosan az internális és externális okokat. E probléma összefügg olyan további kérdésekkel, hogy a reflexív affekció követel-e bármi mást, mint hogy képes vagyok megalkotni önmagam fogalmát? Az ember képes-e ugyanúgy látni önmagát, ahogyan mások látják? Képes-e harmadik személyű én-képpel, a szemlélő nézőpontjával rendelkezni? Kialakulhat-e az öntudata anélkül, hogy mások meg ne erősítenék az én-képét? Képes-e fölé emelkedni annak, ahogyan mások látják? Az írás kiemeli, hogy a reflexív affektusok magukban foglalnak mind internális, mind externális okokat, így Spinoza distinkciója nem azonos a morális autonómia születésének kettős felfogásával.

Spinoza életről és halálról vallott felfogását két írás járja körül. Boros Gábornak a témát rendkívüli érzékenységgel megközelítő kitűnő tanulmánya az európai tradíció kétféle alapirányát: a test fizikai halálának epikureus és a halált spirituális újjászületésként megközelítő platonikus (aszketikus) gondolkodásmódot elevenítve fel, Spinoza *Etikájának* halállal kapcsolatos gondolatait állítja e kétféle felfogás régi nagy vitájának a metszéspontjába. A tanulmány nem lebecsülendő erőnye, hogy a szuicid viselkedésről szóló exkuzus cáfolja, hogy Spinoza célja ezen a ponton pusztán a halál egy külön formájának felállítása volna (147). A többletet a szerző sokkal inkább abban látja, hogy a latin *animo impotens* (a lélek tehetetlensége s az ilyen lelkiület) kifejezés mélyebb rétegén

keresztül a spinozai világlátás gyökereihez jutunk el, ahonnan a halál kérdése már nem redukálható a fizikai test szétesésére. Az öngyilkosság témája ugyanis megnyit „egy szimbolikus helyet” az erény útján elérhető boldogság, a valódi istenszeretethez kapcsolódó vallás és közösség kérdéseihez (149). Ezzel egy időben annak megértéséhez is hozzásegít, hogy Spinoza etikájának pozitív alapzata miért éppen a *conatus essendi* fenoménjében – a létünk fenntartására irányuló természetes törekvésben (*conatus perseverandi in suo esse*) – rejlik. Spinoza e ponton a Pál apostol gondolkodásából (lásd a Kolosszeiekhez írott 3. levél 1–17-et) eredő harmadik nagy (ágostoni–pascali) európai tradíció örökösévé válik (152), amely számára a halál nem csupán a test halálát jelenti, hanem egy radikálisan megváltozott életet is. Az e gondolatmenetből kibontakozó legfontosabb kérdések egyike az, hogy Spinoza szerint miért nem kell félnünk a haláltól. Valamint hogyan lehetséges Pál olvasata, amennyiben Spinoza meditációja nem a halálról elmélkedik, hanem a halálon keresztül az életfeladatként adódó élet folyamatos megújításáról (150). A *homo viator*, akiben az ember minden nap meghal, és az új ember megszületik, Spinoza számára evilági vándor. Ez az élet az *amor Dei intellectualis* (Isten intellektuális szeretetének) horizontján válik lehetővé, mely nem gyakorolható az irigység és a féltékenység érzésével együtt – s abban különbözik a mindennapi gondolkodástól, hogy a halállal kapcsolatban meghaladja az imaginatív utakat (s a bennük rejlő szokásos antropocentrikus illúziókat). Ez azért rendkívül fontos gondolat, mert itt merül fel a társadalomról való elmélkedés (politikai kontextus) szükségessége, mivel Spinozánál a metafizikai értelemben vett közösség szükségképpen hozzátartozik ugyan az ember létezéséhez, de a szenvedés erejét, amely mind a test, mind az elme cselekvőképességét csökkenti, ugyanezen

közösség hatalma határozza meg. A kommunikatív közösség ellehetetlenülésének szituációjában nem tud többé belátás útján megvalósulni a szeretetben való legfőbb jó sem, más szóval a közösség individuumai veszítenek a valódi boldogságra való képességükből, amely az egoizmustól távol álló létükből eredhetne.

Tóth Olivér István azt a kérdést boncolgatja, mennyire koherens Spinoza véges elméről alkotott elképzelése, amennyiben az *Etika* alapján a halál kérdése kétféle nézőpontból is megközelíthető. Míg az *Etika* ötödik részében Spinoza fejtegetései az elme örökkévaló részéről szólnak, addig ezzel ellentétesnek tűnik a mű második részében kibontakozó filozófiai program, amely az identitástan felől közelít a halál kérdéséhez. A tanulmány néhány kortárs interpretációval ellentétben amellett érvel, hogy Spinoza affektív ideafelfogása nem cáfolja etikai intellektualizmusát. A tanulmány arra fókuszál, hogy Spinoza nem tudja bizonyítani az ember szükség-szerű halálát; erre utalnak azok a megoldhatatlannak tűnő értelmezési nehézségek is, amelyekkel Spinoza az emberi lét szükség-szerű végességének tárgyalása során találkozunk. Majd bemutatja, hogy Spinozának vagy fel kell adnia a *conatus*-t, vagy el kell fogadnia, hogy az ember halhatatlanná válhat. Az értelmezés újszerűsége abban mutatkozik meg, hogy Spinoza filozófiáját nem pusztán a descartes-i örökséghez kapcsolja, hanem a középkori elme-filozófia arab–zsidó bölcseletének forrásai felől is megpróbálja értelmezni.

Brian Glenney a tévedések forrását elemzi affektivitás és megismerés viszonyában. Kiindulópontja Spinoza észlelés-elmélete, különösen az *Etika* negyedik részében található példa a Nap képzeleti képéről (közelinek látjuk az égen), amely, mint az optikai csalódások tipikus esete, Glenney szerint megelőlegezi a geometria területén később leírt Müller–Lyer-illú-

ziót és a gibsoni affordancia pszichológiai gondolatát (175 sk.). Spinoza kiterjeszti az analógiát minden más képzeleti képre is, amely megtéveszti az elmét. Mivel az ideák affektív ereje szabja meg, milyen szerepük lesz hiteink és cselekvéseink tekintetében, azaz Spinoza az ideák affektivitásával magyarázza a tévedés forrását, ezért a probléma az, hogy az elme a megtévesztéssel szemben tehetetlennek tűnik. Egy nagyobb affektív erejű ártalmas (inadekvát) idea legyőzheti a gyengébb affektív erejű adekvát ideát is. Glenney azt mutatja be, hogy az inadekvát-perceptív ideák nem csupán affektusok, hanem hitek is, majd a hitek tagolt interpretációján keresztül amellet érvel, hogy Spinozánál a tévedések forrása nem az észlelés, hanem a hit, így felülvizsgálhatjuk, sőt megújíthatjuk hiteinket ideáink rendszerének fényében.

Két írásban a *Teológiai-politikai tanulmány* egyéni hangvételű, érdekes tárgyalásával találkozhatunk, abból a nézőpontból, hogy Spinoza politikafilozófiai programja milyen módon hangolható össze az *Etika* morálteológiai nézőpontjával. Bagi Zsolt Spinoza szabadságfogalmát (amely autonómiaként nem zárja ki a szükségszerűséget) az emancipáció filozófiájaként mutatja be, mivel mind egyéni, mind közösségi szinten a „felhatalmazás” (*empowerment*) elvén: az egyén cselekvőképességének erősítésén, erőforrásainak felszabadításán alapul. Bagi szerint jól ismert tény, hogy Spinoza *Etikájának* ötödik részében középponti szerepet kap az elme hatóképességének (*potentia*) felszabadítása, vagyis a gondolat emancipációja, ám kevésbé ismert, hogy Spinoza politikafilozófiája kulcsot ad az emancipáció másik formájához, az affektív test felszabadításához is. Bagi amellet érvel, hogy Spinoza elveti a kizárólag ész által vezetett társadalom gondolatát, mivel az affektív test felszabadítása nem az ész útján történik, hanem az embernek a poli-

tikai közösségbe való affektív integrációja vezethet politikai emancipációhoz.

Christopher Davidson esztétikai céllal fordul Spinozához: az *Etika* egészségfogalma és a *Teológiai-politikai tanulmány* próféciafogalma alapján vázolja fel, hogy Spinoza művészetre vonatkozó utalásai filozófiájának olyan kulcsfogalmaihoz kapcsolódnak, amelyek alapján nem a szép és a rút szokásos esztétikai alapkategóriái lesznek meghatározóak, hanem azok az affektív módok, melyek érthetővé teszik a művészet hallgatóságra gyakorolt hatását, a szociális világ egészét átfogó és strukturáló jellegét Mózes korától egészen a kortárs zenei szubkultúrákig. Kiemelve, hogy a zenének volt döntő szerepe az affektivitás szempontjából a holland aranykor idején élt Spinoza számára, aki nagy erudícióval rendelkezett az irodalom és a festészet területén is, Davidson elsődleges célja a művészetnek megjeleníteni azokat a politikai vonatkozásait, amelyek a ma létező kultúrákra nézve is érvényesek.

Az utolsó blokkban a fent említettek mellett olvashatunk még arról, hogy az érzelmek fontos szerepet kapnak Berkeley morálfilozófiájában. Bartha Dávid az elutasító nézőpontokkal szemben amellet érvel, hogy Berkeley és a keresztény tradíció szerint léteznek olyan érzelmek vagy isteni szenvedélyek (*divine passions*) (235), amelyekkel az embernek rendelkeznie kell a jó élethez, mivel ezek döntőek a morális érzék és a testi jólétünk számára. Nagyon érdekes annak tárgyalása, hogy Berkeley-nál az érzelmek milyen szerepet játszanak az isteni gondviselés, valamint az istenképesség határainak tapasztalatában. Továbbá két Hume-tanulmány részletesen foglalkozik a hit és szimpátia (könyörület) szoros kapcsolatával, s ennek kapcsán Dan O’Brien az igazolt és igazolatlan hitek kérdését járja körül. O’Brien szerint szimpátia útján is szerezhetünk hiteket, de annak igazolásához, hogy az ily

módon szerzett hit egyáltalán problematikus-e, többet kell tudnunk a benne rejlő mechanizmusokról. A tanulmány e kérdésre keresi a választ, s a hit evidencia alapú interpretációjával szemben az asszociatív alapú mellett érvel. Hans D. Muller pedig azzal a kihívással néz szembe, hogy miként képes Hume egy érzelem alapú etika esetében kivédeni a részrehajlás kant-i kritikáját, és megfelelni a pártatlanság követelményének. Külön kiemelendő Olay Csaba tanulmánya, amely a kritikai társadalomfilozófia egyik klasszikus kérdését, az *elidegenedés* fenoménjét tárgyalja új szemszögből, amennyiben kimutatja, hogy ez az emberi létezés elemi szintű diszpozíciójaként kezdettől fogva releváns az érzelemfilozófia szempontjából. E hagyományban, ahol máig Hegel, Marx és követőinek megközelítése az irányadó, Olay azt a kérdést járja körül, hogy már Rousseau-nál is jelen van e tradicionális elidegenedés-fogalom több mozzanata, de az elidegenedés lényegesen más szerkezetű, mint a marxi tradícióban, mivel e tradíció „szemantikai magja, nevezetesen *valami idegenné válása* valaki számára, nem felel meg teljesen Rousseau alapproblémájának”, az „idegenség” kategóriája helyett Rousseau-nál ugyanis az

emberek közötti „egyenlőtlenség” szolgál kiindulópontul (271). A birtoklás – elvesztés – (potenciális) visszanyerés marxi sémájával szemben Rousseau-nál létező állapotként csak két alak található: a hipotetikus birtoklás–elvesztés, így a nem elidegenedett viszonyok eltérő rousseau-i (a múltbeli természetes állapot) és marxi értelmezésével (jövőben elérendő állapot) találkozhatunk.

Ezen a helyen nincs mód a kötet szűk keresztmetszeténél többet ismertetni. Lehetne kritikai szempontokat találni (például nem minden tanulmány érvelése egyformán letisztult s meggyőző), de ez esetben (a cél nem elvi viták lefolytatása) érdekesebb a kötet gondolati gazdagságát és az általa megnyitott perspektívát szemlélteni, amely teljesen átírja a 17–18. századról bennünk élő szokásos képet. A *Personal Identity* címmel már megrendezett második (2017. október 26–27.) és a *Natural Right and Natural Emotions* címmel szerveződő harmadik budapesti szeminárium (2018. október 8–9.) anyagát látva reméljük, lesz folytatása, s ez csupán a kezdet. *Just the beginning!* Ebben az értelemben, a kötet a kora újkori filozófiatörténet meghatározó állomása, egyfajta mérföldkő lehet az elkövetkezendő évek számára.